مجلة جامعة الملك سعود، م٢، الآداب (٢)، ص ص ٧١٣ ـ ٧٤٥ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

العصبية الخلدونية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية

محمـد الدقـس

أستاذ مساعد، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن

(ورد بتاريخ ٢٤/١٠/١٤٠٨هـ وقبل للنشر بتاريخ ٢/٣/١٤٠٩هـ)

ملخص البحث. يحلل البحث نظرية العصبية عند ابن خلدون، ويكشف عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، مبينًا أن للعصبية مفهومًا متميزًا عن المفاهيم التي كانت سائدة في عصره؛ بالإضافة إلى أن لها وظائف اجتماعية وسياسية، وذلك على النحو التالي:

ينظر ابن خلدون للعصبية على أنها ظاهرة اجتماعية، فهي شعور نفسي — اجتماعي ذو معنى تضامني بين الفرد وعصبته. وتقوم على رابطة الدم أو الولاء أو الحلف، أي على النسب الخاص أو النسب العام وعلى أساس وجود التلازم بين أفرادها.

إن للعصبية وظيفة اجتماعية، حيث تؤدي إلى حفظ كيان العمران البشري وتماسكه، وتعمل على تدعيم المساواة بين أفراده في الحقوق والواجبات، مما يؤدي إلى عدم قيام التمايز الطبقي في المجتمع.

يرى أن للعصبية وظيفة سياسية هي السعي نحو تحقيق الملك «الدولة» والاحتفاظ به، مؤكدًا أن الملك لا يحصل إلا بالعصبية، عن طريق القوة والتغلب على العصائب الأخرى، والالتحام معها، من أجل الرئاسة أولاً ثم الملك ثانيًا. ومشيرًا إلى أن فساد العصبية يؤدي إلى فساد الدولة، نتيجة التفكك العصبي من جراء الحضارة.

وأخيرًا، يبين البحث أن ابن خلدون يرى في «الصراع العصبي» القوة المحركة للمجتمع.

مقدمـــة

عرض ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) نظريته في العصبية في كتابه المعروف *بالمقدمة*، على اعتبـار أن العصبية هي المحرك للتاريخ الاجتماعي للمجتمعات، وهي وراء عملية التغـير الاجتـماعي بشكل عام، منطلقًا في تفكيره من مبدأ العلاقة الجدلية بين العمران البدوي والعمران الحضري، مفسرًا نشأة الدول وانحلالها بناء على آلية العصبية، فهي التي تؤدي إلى الملك، وهي نفسها التي تؤدي إلى زواله. ونعتقد أن نظريته هذه لاتقل في الأهمية عن اكتشافه لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني (علم الاجتماع).

وهو يرى أن العصبية ظاهرة اجتماعية ملتحمة بالعمران البدوي على الخصوص، وتظهر بشكل أقلْ حدة في العمران الحضري. وهي تحمل معنى وظيفيًّا، نظرًا لما يترتب عليها من آثار في قيام الدول وانهيارها في العمران الحضري، وتنظيم حياة الأفراد في العمران البدوي، وهي الوعاء الذي يحفظ حياة المجتمع الإنساني وأساس بقائه وصيرورته، أي إن لها وظائف اجتماعية وسياسية مهمة في المجتمع بدويًّا كان أم حضريًّا.

ولا شك أن نظرة ابن خلدون للعصبية ووظيفتهـا الاجتـماعية والسياسية، كانت مشتقة من بيئته الخاصة، وهي بيئة كانت الصلة فيها قوية بين الحياة البدوية بمجتمعها القبلي من جهة، والحياة الحضرية بمجتمعها السياسي من جهة أخرى، وكان التأثير قويًّا ومستمرًا بينهما، إلَّا أن طابع الحياة القبلية غالبًا كان هو المسيطر، حيث كانت الدول تقوم وتنهار من جراء تآلب القبائل أو تشتتها.

ولهذا جاءت نظريته في العصبية وأثرها في الحياة الاجتماعية والسياسية تصويرًا وتحليلًا صادقًا لهذه العلاقة الجدلية، فهي تعكس بصدق واقع الحياة الاجتماعية والسياسية لمجتمعه (مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر الميلادي). وإن أهم ما أعانه على ذلك هو معايشته للتغيرات السياسية السريعة في المغرب العربي التي كان مشاركًا فيها حينًا، ومخططًا وموجهًا وناصحًا أحيانًا أخرى، ويؤكد أن الدافع الذي يحول حياة القبيلة من البداوة إلى الحضارة والذي يضمن لها الحماية والتغلب والسلطة في النهاية إنما يكمن في العصبية، ولا

نعدو الحقيقة إذا قلنا إن نظريته كانت صائبة في تحليلها السياسي لتطور الدول الإسلامية في المغرب العربي، فضلاً عن تحليلها وتفسيرها للدول الإسلامية السابقة، وهي نظرة علمية تنم عن سعة اطلاع على تاريخ الدول الإسلامية، وإدراك علمي لحقائق التطور الاجتماعي.

وتعتبر نظرية العصبية الإطار المرجعي لإدراك نظرياته السياسية والاجتماعية المختلفة، وهي مبنية على منهج علمي متكامل.

ونحن هنا سنحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على العصبية الخلدونية، وتفسيرها حسب مفهوم ابن خلدون لها في المحل الأول، ثم محاولة الكشف عن وظيفتها الاجتماعية والسياسية مسترشدين بكتاب *المقدمة*. بمعنى أن هذا البحث سيحاول الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما مفهوم ابن خلدون للعصبية؟ وما مقوماتها؟
- ما وظيفتها الاجتماعية؟
- ما وظيفتها السياسية؟

وبعد ذلك سنحاول تقديم خلاصة عامة مع التقويم لمجمل هذه النظرية.

في مفهوم العصبية

في الحقيقة ليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، وإنما كانت شائعة عند العرب في الجاهلية والإسلام،[1] وعرض لها الفلاسفة والمفكرون قبل ابن خلدون مثل الغزالي والمسعودي ومن بعده ابن الأزرق وغيرهم.

جاء في *لسان العرب* تفسير لمعنى العصبية، وهو «أن يدعو الرجل إلى نصرة عَصَبته، والتألب معهم على أن يناوئهم، ظالمين كانوا أم مظلومين،»[2] أي أنها «فعل» أهل

(١) Mahammad Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p. 48.

(٢) جمال الدين بن منظور (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥م)، مج ١، ص٦٠٦.

العَصَبة[٣] الذين هم قرابته لأبيه ويرثونه عن كلاله من غير والد ولا ولد. وهي تعني المحاماة والمدافعة، أي النصرة لأهل العصبة.

وقد كانت تعني في الجاهلية الاعتداد بالأنساب ونصرة الأقارب ظالمين أو مظلومين دون النظر إلى العدالة،[٤] وبمجيء الإسلام كان قد ترسخ في الأذهان معناها السلبي الشائع فنُهي عنها، إلَّا إذا استعملت في نصرة الحق والصالح العام فلا ذم فيها، وفي هذا يقول ابن الأزرق[٥]: «إن ذم العصبية والإعلام بعدم فائدتها كقوله تعالى: ﴿ لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[٦]، وقوله ﷺ: «إن الله أذهب عنكم عبيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب.» المراد به حيث تكون على باطل كما كانت في الجاهلية، ومتى استعين بها على إقامة حق فلا ذم فيها وإلا لما تم ظهور ذلك.»[٧]

وأما في العصور الحديثة، فبعد أن ترجمت *مقدمة* ابن خلدون إلى بعض اللغات الأجنبية ولاسيما إلى اللغة الفرنسية فقد تنوعت واختلفت مصطلحات العصبية فيها.

---

(٣) العصبة: جمعها عصبات، فيقال عصبة الرجل أولياؤه الذكور من ورثته، وهم قومه الذين يتعصبون لنصرته فيحيطون به، فيشتد بهم، ويقال: عصبوا به أي اجتمعوا حوله. لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم. انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، مج ١، ص ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦.

(٤) Rabi', p. 49.

(٥) ابن الأزرق: هو محمد بن علي بن قاسم بن مسعود الأصبحي المعروف بابن الأزرق. ولد بمالقة في الأندلس سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٧م، وتوفي بالقدس سنة ٨٩٦هـ/ ١٤٩١م، ينحدر من أسرة عربية أندلسية قديمة، لا علاقة لها بالأزارقة في المشرق، حفظ القرآن الكريم، وتعلَّم الفقه والفرائض والأدب والمنطق على كبار علماء المسلمين في الأندلس والمغرب. وتقلَّد مناصب دينية وسياسية، وفي آخر حياته عمل قاضيًا في القدس. وقد ترك ثلاثة كتب هي: *روضة الأعلام*، و*شفاء الغليل في شرح خليل*، و*بدائع السلك في طبائع الملك*، تناول فيه موضوعات السياسة والدولة، وشرح مقدمة ابن خلدون بوجه خاص. انظر: ابن الأزرق، *بدائع السلك في طبائع الملك*، تحقيق وتعليق علي سامي النشار (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٧م)، مج ١، ص ص ٧ ـ ٢٢.

(٦) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، الآية ٣.

(٧) ابن الأزرق، *بدائع السلك*، مج ١، ص ٩٤.

وأخذت أبعادًا جديدة كما بيَّن ذلك ايف لاكوست Yves Lacoste في كتابه: «ابن خلدون؛ ميلاد التاريخ، وماضي العالم الثالث.»

فقد تنوعت باختلاف الأوضاع السياسية والمكانية التي عاشها المفكر؛ إذ جاءت بمعان متفرقة منها: «حيوية الدولة» و«القوة الحية للشعب» و«روح التكاتف بين الأشخاص» وأحيانًا «روح العصبة» و«الرابطة الاجتماعية» و«الوطنية» و«التضامن الاجتماعي» وغيرها من التعريفات.(٨)

وهناك من رأى بأن العصبية مفهوم عقدي لطبقة معيَّنة هي البدو تسعى للتسلط على المدينة والفوز بالسلطة، وهو مفهوم لايتسم بالعرقية وإنما بالطبقية، وهناك من أخذ العصبية بمفهومها اللغوي ووصفها بالرابطة الدَّموية.(٩)

ومن الملاحظ أن تلك التعريفات عامة لاتعبر عن مفهوم العصبية عند ابن خلدون، فضلاً عن أن بعضًا منها لم يكن معروفًا أو شائعًا في عصر ابن خلدون كمفهوم الوطنية مثلاً.

معنى العصبية عند ابن خلدون

إن العصبية كما يفهمها ابن خلدون، هي عصبية خاصة، ومتميزة، يمكن تسميتها بالعصبية الخلدونية، ولقد أعطاها معنى اجتماعيًّا وسياسيًّا مهما، بحيث تتعدى المفاهيم السابقة، وهو يستعملها بمعنيين مختلفين من الناحية الاصطلاحية، فتارة يعني بها الرابطة القبلية، وتارة يعني بها الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة نفسها، أي أنه لم يفرق في معناها بين الرابطة، والأفراد الذين تجمع بينهم هذه الرابطة، في حين أن الجماعة تعني

---

(٨) Yves Lacoste, *Ibn Khaldun, naissance de l'histoire passé du Tiers Monde.* 2e. ed. (Paris: François Maspero, 1969), pp. 134-35.

(٩) الصغير بن عمار، *الفكر العلمي عند ابن خلدون*، ط٣ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م)، ص ص ٤١ - ٤٢.

العصبية، والرابطة تعني العصبية،[١٠] غير أن ابن خلدون يستعمل المعنيين مترادفين.[١١] ولعلَّ السبب في ذلك يرجع إلى أن العصبة عنده تستدعي وجود العصبية، ولا وجود لعصبية بلا عصبة أي ضرورة التلازم بينهما فوجود إحداهما يستدعي وجود الأخرى.

والعصبية أو العصبة التي يقصدها ابن خلدون لاتعني مطلق الجماعة وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة الحلف أو الولاء بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي،[١٢] وتبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المحاماة والمدافعة وهم يتعصبون لبعضهم حينما يكون هناك داع للتعصب،[١٣] ويشعر الفرد بأنه جزء لايتجزأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية بحيث تذوب في شخصية الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبة، فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبة إلى عدوان فيظهر في هذه الحالة «الوعي» بالعصبية، وهذا «الوعي العصبي» هو الذي يشد أفراد العصبة إلى بعضهم وهو ما يسميه ابن خلدون «بالعصبية» التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه.»[١٤]

فهي القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة والمطالبة... ومن أهم ميزات هذه الرابطة «العصبية» أنها ليست علاقة محصورة بين فرد وآخر داخل العصبة، وإنما هي رابطة

---

(١٠) العصبية: كلمة مشتقة من العصب الذي يعني الشد والربط، وكلمة العصابة تعني الرابطة، كما تسمى الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك باسم العصبية. انظر: ساطع الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، ط٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧م)، ص٣٣٤؛ وانظر أيضًا: ابن منظور، *لسان العرب*، مج١، ص٦٠٦.

(١١) محمد عابد الجابري، *فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي* (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٤م)، ص٢٥١.

(١٢) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٥٢.

(١٣) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٥٣.

(١٤) عبدالرحمن بن خلدون، *المقدمة*، تحقيق وشرح علي عبدالواحد وافي، ط١ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨م)، مج٢، ص٤٣٩.

بين الفرد والمجموعة في وحدة متكاملة، فالفرد حينما يتعصب لعصبته فإنما يتعصب لنفسه، وكذلك العصبة حينما تناصر أحد أفرادها فإنَّما هي في الحقيقة تناصر نفسها، أي أن هناك تضامنًا متبادلاً بين الفرد وعصبته في الداخل والخارج، فيكون مجال التواصل بين الفرد وغيره محدودًا بحدود عصبته،[١٥] فهي تمارس ضغطًا على الأفراد من أجل الخضوع لها، يشبه ضغط الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم E. Durkheim فهي بهذا تضمن التماسك بين أعضائها، وفي هذا سر قوتها. بالإضافة إلى أن التضامن المتبادل بين الفرد ومجموعته لايسمح بقيام فوارق أو درجات للاستغلال داخل العصبة بين الأفراد، وإنما قد يكون الامتياز الوحيد الذي يحظى به الفرد داخل العصبة، هو ذلك الاعتبار في كونه قد قدم خدمات لصالح العصبة مجتمعة، بمعنى أن الامتياز يرتبط في درجته بقدر تقديم خدمة لأهل عصبته لا بما يحصل عليه الفرد منها، ومهما يكن الأمر، فإن الأساس الذي يبنى عليه الاعتبار هو مدى خدمة الفرد للمجموعة لا ما يحققه من منافع لنفسه.

وقد عالج ابن خلدون بوضوح الآثار المترتبة على هذا الاستئثار في تعرضه لنشوء الدولة وزوالها (على نحو سنأتي على توضيحه فيما بعد).

وتتضامن العصبة مع الفرد بقدر تضامنه معها واحترامه لمصلحتها، وإذا تسبب في الضرر لها سرعان ما تنبذه، فيفقد الحماية والتعاون والتعاضد، الأمر الذي يضطره إلى أن ينضم إلى عصبة أخرى، لأنه لا يستطيع العيش في مجتمع قبلي قائم على العصائب، وهذا ما حدا به إلى القول إن من ضرورات العصبة التلازم بين أفرادها. وفي إطار المجتمع القبلي فإن الفرد لا يجد حريته ومنعته وقوته إلَّا داخل العصبة، فهي الحقل الذي يمارس فيه الفرد نشاطه الاجتماعي، فضلاً عن كونها القوة الجماعية التي تمنح الفرد القدرة على المواجهة.

ويربط ابن خلدون بين العصبية والدعوة الدينية، قائلاً: إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كان لها من عددها.»[١٦] ويقول أيضًا، «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.»[١٧]

(١٥) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٥٥.
(١٦) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٦٧.
(١٧) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٦٨.

وبهذا يكون قد تجاوز المعنى السلبي للعصبية الذي كان سائدًا في الجاهلية القائم على نصرة القريب ظالما أو مظلومًا دون مراعاة للحق أو الباطل، إلى معنى نصرة الدعوة الدينية بمنحها القوة، وبالمقابل تزيد الدَّعوة الدينية قوة العصبية، أي أن هناك علاقة جدلية بين العصبية والدعوة الدينية. وبناء على ما تقدم يمكن تعريف العصبية عند ابن خلدون بأنها رابطة نفسية ـ اجتماعية تربط بين أفراد العصبة، وتمنحهم القوة في الحماية والمواجهة والمطالبة.

مقومات العصبية

يقرر ابن خلدون في مواضع كثيرة في *المقدمة* أن مقومات العصبية الالتحام في النسب أو ما في معناه. ويعني ذلك أن العصبية تأتي عن طريقتين هما. أولاً: طريق النسب. وثانيًا: أو ما في معنى النسب. ويفصل ذلك بشكل علمي منطقي على النحو التالي:

أولاً: عن طريق النسب

أي عن طريق رابطة الدم، ويسميه ابن خلدون بالنسب الخاص أو النسب القريب، وفي هذا يقول:

> إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلاَّ في الأقل. ومن صلتها النُعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبًا جدًّا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة؛ فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما تنوسي بعضها، ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه.(١٨)

ويتبين من ذلك ما يلي:

١ ـ إن العصبية تقوم على رابطة الدم — وحدة النسب — أي أنها تتولد في الأساس من القرابة، ويفسر ابن خلدون ذلك بالاستعداد الفطري الطبيعي بين ذوي القربى في النسب الخاص.

(١٨) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٤.

٢ ـ إن العصبية تقوم على التعصب (النصرة) لذوي الأرحام، ونجدتهم، والحدب عليهم والذود عنهم، أي أن المسألة هنا «طبيعَة بشريّة،» أي تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» لشيء، فهي إحدى العوارض الذاتية[١٩] للاجتماع الإنساني.

٣ ـ إن العصبية — التي تؤدي إلى النصرة والتناصر — تشتد كلما تقارب النسب، وتضعف ببعده، فهو يرى أن للنسب درجات متفاوتة: من الأخوة، وإلى أهل بيت واحد، وإلى العشير (العشيرة)، وإلى البطن (الحي)، ثم إلى القبيلة. أي أن قوة العصبية تكون متدرجة ومتفاوتة المراتب حسب درجة هذه القرابة، فبعد النسب يؤدي إلى ضعف التناصر. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضًا عصبيات أخرى لأنساب خاصة، هي أشد التحامًا من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد، لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين، فهؤلاء أفقد بنسبهم المخصوص، ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام.»[٢٠]

ويترتب على تقسيم النسب إلى خاص وعام أن تقسم العصبية إلى قسمين: عصبية خاصة، وعصبية عامة، فالعصبية التي يجمعها نسب خاص، تشكل عصبية خاصة؛ أما العصبيات الأكثر اتساعًا والأقل ترابطًا التي يجمعها نسب عام فهي تشكل العصبية العامة، أي أن العصبية في نهاية الأمر هي ثمرة النسب.

ثانيًا: عن طريق «ما في معناه»

أي ما في معنى النسب. ويقصد بذلك طريق الحلف والولاء، أي أن العصبية أيضًا تتولد عن طريق الحلف والولاء حيث يؤدي ذلك إلى المناصرة بين المتحالفين. وفي هذا المجال يقرر ابن خلدون قائلاً: «... ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد

---

(١٩) يقصد ابن خلدون «بالعوارض الذاتية» الخصائص الملازمة للشيء التي يختص بها دون غيره، وهو مصطلح يرد كثيراً في *المقدمة*.

(٢٠) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٨.

على أهل ولائه وحلفه للأَنَفَة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب؛ وذلك لأجل اللُّحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبًا منها.»[٢١]

وبهذا يكون ابن خلدون قد وسَّع دائرة النسب (الذي يؤدي إلى الالتحام حتى تقع المناصرة والنُّصرة)، بحيث أدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة، وبوجود المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة، أي أنه لم يقصر وجود العصبية على النسب الذي معناه الانتماء إلى جدٍّ واحد، لعدم وجود دماء صافية تنتقل من السلف إلى الخلف، لأن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة، فيقول: «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب؛ ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم.»[٢٢]

ولهذا السبب يوسع ابن خلدون مفهوم النسب مما أدَّى إلى سعة حقل العصبية، فقد نقلها من إطارها العرقي الضيق إلى إطار العلاقات الاجتماعية الناشئة بين المتحالفين «أهل العصبات» نتيجة للتفاعل الاجتماعي الناتج عن التلازم وطول المعاشرة مما يؤدي إلى وحدة الانتماء والهدف بينهم، غير أنه لم يكتف بذلك بل وسع من العصبية بحيث تتجاوز نسب الولادة إلى «نسب الولاء» ثم إلى الرق والموالي حيث يقول: «فإذا اصطنع أهل العصبية قومًا من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم... وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها.»[٢٣]

إن دخول العبيد والموالي والتحامهم في عصبية قومهم نتيجة لطول المعاشرة والجوار، يوجب عليهم الالتزام بأحكام أهل العصبة، وفي هذا يقول: «لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلاَّ جريان أحكامها وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم.»[٢٤]

(٢١) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٤.
(٢٢) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٧.
(٢٣) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص ص٤٣٣ ـ ٤٣٤.
(٢٤) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٧.

ويلاحظ مما تقدم أن ابن خلدون لم يقصر العصبية على رابطة الدم فحسب؛ وإنما يتجاوزها إلى «ما في معنى النسب» الذي يأتي عن طريق الحلف، والولاء، والجوار، بالإضافة إلى أن «رابطة الدم» وحدها لاتكفي لتوليد العصبية في الحقيقة، ما لم يتم التفاعل، بحيث يتأكد التلازم والعشرة، وطول الممارسة والصحبة بين الأفراد، فهو لايقتصر التناصر بمجرد صلة النسب ما لم يتم التمثل بالحياة المشتركة والتلازم من ناحية عامة.

أي أن نظرية العصبية عند ابن خلدون تتجاوز نظرية الأجناس المعروفة في هذه الحالة، وذلك راجع إلى:

١ - إن رابطة الدم — نسب الولادة — وحدها لا تكفي لانبثاق العصبية ما لم يتوافر شرط التلازم والحياة المشتركة بين ذوي النسب الواحد، لأن الفرد قد ينفصل عن نسبه الأصلي لأسباب عديدة، فينضم إلى نسب آخر، أي أن وجود القرابة لايكفي وحده لانبثاق العصبية ما لم يتم التفاعل الاجتماعي بين أهل العصبية.

٢ - لاتقتصر العصبية على «نسب الولادة،» وإنما تأتي أيضًا عن طريق «نسب الولاء،» فيقول ابن خلدون إنها تنشأ من الالتحام بالنسب أو ما في معناه — كما تقدم ذكره — والسبب في ذلك «أن اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها،» أي أن ابن خلدون لايرجع العصبية إلى رابطة الدم في حدِّ ذاتها.

وباختصار نستطيع أن نستنتج مما سبق أن رابطة الدم وحدها لاتكفي لانبثاق العصبية ما لم تتم العشرة والصحبة والممارسة، وبعكس ذلك فإن الصحبة والعشرة، إذا حصلت من غير نسب الولادة فإنها توصل إلى نتائج مماثلة لما يحدث من هذا النسب، أي أن العامل الأصلي ليس القرابة في حدِّ ذاتها.[٢٥]

الوظيفة الاجتماعية للعصبية

تبين مما سبق أن ابن خلدون قد أعطى للعصبية مفهومًا سوسيولوجيًا متميزًا فقد اعتبرها ظاهرة اجتماعية بالإضافة إلى كونها ظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني ملازمة لوجود

---

(٢٥) الحصري، *دراسات*، ص٣٢١.

العصبـة، ملازمـة العـوارض الـذاتية، أي إن وجـود العصبة يستدعي وجود العصبية، فالعصبية موجـودة فيهـا «بـالقوة» وتصبح موجودة «بالفعل» حين وقوع عدوان على أهل العصبـة، ووظيفـة العصبية يلخصها ابن خلدون من الناحية العامة بجملة ذات دلالة مهمة قائلاً: «إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه.»

ويرى ابن خلدون أن وظيفة العصبية تنشأ من مبدأين أساسيين:

المبدأ الأول: ضرورة التجمع الإنساني، أي ضرورة أن يعيش الأفراد داخل مجتمع انـطلاقـا من شعـور كل فرد بضرورة تعاونه مع الآخرين من بني جنسه من أجل قضاء الحاجات الضرورية لبقائه؛ لأنه عاجز واقعيًا عن القيام بقضاء كل حاجاته منفردًا، وقد قال بهذه الضرورة مفكرون عديدون قبل ابن خلدون منهم الغزالي والفارابي وأرسطو على سبيل المثـال، وقـد أقـرَّ ابن خلدون بذلك، معتبراً العصبية ظاهرة «طبيعية» من ظواهر الاجتماع الإنساني.

المبدأ الثاني: ضرورة وجود الوازع؛[٢٦] لأن الشر أو العدوان أمر طبيعي متأصل في النفس البشرية، باعتبار الإنسان مجبولاً على الخير والشر معًا، على التعاون والعدوان. فقيام الحياة الاجتـماعية يتطلب ضرورة وجود وازع، والوازع عند ابن خلدون هو الحاكم وهو بمقتضى الـطبيعـة البشرية الملك القاهر المتحكم، بمعنى وجود سلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده وكبح عدوان بعضهم على بعض. ويقول ابن خلدون: «. . . واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم.»[٢٧]

ولا شك أن ابن خلدون يعتـبر رائـدًا لهذه النظرية من حيث ضرورة قيام الدولة (الملك) من أجل الحماية التي قال بها هوبز فيما بعد.[٢٨]

---

(٢٦) يعني بالوازع السلطة التي تكبح جماح الفرد، وتعطل غريزته العدوانية، والوازع على نوعين، وازع ذاتي أي داخلي، وهو انقياد الفرد بمحض إرادته لتأثير التربية الدينية والخلقية فيه، ووازع خارجي أي السلطة المفروضة على الفرد من الخارج، وتأتي عن طريق العقاب والقهر والغلبة.

(٢٧) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٥١٣.

(٢٨) الحصري، *دراسات*، ص٢٨٣.

وباختصار فإن الطبيعة البشرية تستلزم ضرورة الاجتماع الإنساني وإقامة حياة اجتماعية وهي — الطبيعة البشرية — تحمل على العدوان فتؤدي إلى التنازع بين الأفراد، الأمر الذي يمنع قيام الحياة الاجتماعية إلّا بوجود وازع — حاكم — أي قيام الملك — الدولة — بوجه عام. أي أن العصبية تؤدي إلى المحافظة على الاجتماع البشري من خلال دورها في تماسك الأفراد من أجل حفظ وجودهم؛ هذا من ناحية، وتؤدي إلى دفع العدوان عنهم من ناحية أخرى. وهي الوسيلة التي تتحقق بها أهدافهم المشتركة، ويظهر دورها هذا في العمران البدوي بشكل أوضح منه في العمران الحضري.

ويرى ابن خلدون أن العصبية تقوم بدفع العدوان الواقع على الأحياء من الخارج، أي أن وظيفة العصبية من هذا الجانب هي دفع العدوان من أجل المحافظة على الكيان القبلي لأهل العصبية. وهي موجودة ما وجد الأفراد بشكل أو بآخر ما دام هناك «نسب أو ما في معناه.»

والوازع يختلف بحسب طبيعة العمران البشري، بدويًا كان أم حضريًا، وكذلك بحسب نوع العدوان، داخليًا كان أم خارجيًا، ففي العمران البدوي تتمثل وظيفة العصبية في حماية القبيلة من العدوان الذي يأتيها من الداخل والخارج. فهي قوة المواجهة من أجل المحافظة على العمران البدوي، وما يترتب على ذلك من استمرارية الوجود القبلي، وهي تقوم بوظيفتها في الحماية في الداخل، أي منع العدوان بين أهل العصبة بواسطة رؤساء القبائل وشيوخها لما يتميزون به من قوة العصبية لمكانتهم الخاصة في قبيلتهم؛ أما العدوان الخارجي فيصده فتيان القبيلة لما لهم من قوة العصبية.

ويقول ابن خلدون في ذلك: «وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتّجلّه، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم.»[٢٩]

(٢٩) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٣.

ونستطيع أن نتبين أن ابن خلدون يحصر حفظ كيان المجتمع القبلي في قوة العصبية أي في وظيفتها الاجتماعية.

ويؤكد ابن خلدون أن أصل العمران البشري والاجتماع الإنساني إنما هو مبني على التعاون، فالتعاون أمر لابد منه من أجل تحقيق الاجتماع الذي لايستقيم بدونه، حيث بيَّن ذلك بوضوح في أكثر من موقع في *المقدمة*، فالإنسان عاجز بمفرده عن تحصيل قوت يوم واحد «الإنسان مدني بالطبع،» كما أن هذا التعاون لايتم إلَّا بوجود وازع ليدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض، ولما كان العدوان أمرًا طبيعيًا، متأصلاً في النفس البشرية كما يقول ابن خلدون، وضرورة اجتماعية أملتها ظروف العمران البدوي وواقعه، لضآلة موارد العيش لديهم، الأمر الذي يفسر لنا تعاقب الغزو بين القبائل. من هنا تأتي ضرورة العصبية لرد العدوان من جهة، أو للقيام بالغزو من جهة أخرى، ولا يتم ذلك إلَّا إذا كانت عصبية قوية من أجل حسم «الصراع» وتحقيق الوجود للقبيلة. وكما تبيَّن أن قوة العصبية تنبع من كثرة عدد أفرادها وقوة التحامهم، مما يفسِّر لنا ضرورة قيام التحالف بين القبائل من أجل تحقيق المصلحة المشتركة في إثبات الوجود، فالعصبية إذن تلعب الدور الرئيس من أجل حفظ البقاء لأهلها في إطار مبدأ «تنازع البقاء» السائد في العمران البدوي.

ومن الجدير بالذكر، أنَّ ابن خلدون ينظر إلى «الصراع» باعتباره حتميًا بين العصبيات المتنافرة؛ لأنه يعتبره «طبعًا» من طبائع العمران البشري، وهو في نظره نتيجة طبيعتين متناقضتين، «صلة الرحم» التي هي نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا «من جهة،» و«الطبع العدواني» الذي هو أيضًا من خاصيات المجتمع البشري، وهو نزعة طبيعية أيضًا.

وهذه النظرة من ناحية عامة تنسجم مع القوالب الفكرية التي بنى عليها ابن خلدون نظرياته في العمران البشري ومع طبيعة المجتمع الذي عاش فيه واستمدَّ منه أفكاره ونظرياته من ناحية عامة.[٣٠]

---

(٣٠) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٦٣.

ومما يجدر ذكره، أن الصراع بين العصائب القبلية لم يكن من أجل تحقيق الثروة وامتلاكها بقدر ما كان صراعًا من أجل البقاء، بدلالة أن المنازعات والحروب تقل حينما يتوافر الضروري من المعاش لديها، أي أن العصبية تبقى كامنة حتى تقوم عوامل تدعو إليها وأهمها اختفاء «الضروري من المعاش،» أو لصدِّ عدوان خارجي، فهي لم تستخدم لزيادة الثروة أو الاستئثار بها.

وفي حالة تحقيق المكاسب نتيجة النصر، فإن هذه المكاسب تكون للجميع، كما أنَّ الخسائر على الجميع موزعة بين أهل العصبة، بمعنى أن العصبية لم تستخدم كوسيلة للتقسيم الطبقي في المجتمع بل على العكس كانت وسيلة لصهر الفوارق بين فئات المجتمع، وعنصرًا موحدًا بينهم، مما يفسر تقارب حياتهم وتشابهها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، وإن وجدت فروق معيَّنة مثلاً، فهي ليست بسبب العصبية وإنما كانت نتيجة لتأثير المناخ ووسائل كسب العيش «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.»[٣١]

لقد قرَّر ابن خلدون أن العصبية ثمرة النسب واعتبره الأساس القانوني الذي تقوم عليه الروابط العصبية، وهو بالنسبة لأهل العصبية عامل جمع وتوحيد، لأن العصبية هي التي تتولى المحافظة على الوحدة داخل أهل النسب الواحد، وكما تبينَّ سابقًا، فإن قرب النسب يزيد من التلاحم والوحدة.

ولما كان المجتمع القبلي في عصر ابن خلدون هو مجتمع عصبات، أي مختلف العصائب لاختلاف النسب، ولأن الالتحام بالنسب القريب ينتج عنه تباعد بالنسب القريب، تصبح العصبية في هذه الحالة عاملَ توحيد وتفريق في آن واحد.[٣٢]

---

(٣١) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٠٧.

(٣٢) الجابري، فكر *ابن خلدون*، ص٢٦٢.

غير أنه في حال التحام العصائب من أجل مصلحة مشتركة تكون العصبية موحِدة تؤدي إلى التعاون فيما بينها، فهي عامل وحدة على مستوى العصبية الخاصة، وبموجبها يتم التعاون بين أفرادها. ويظهر هذا التعاون بشكل أوضح حينما تتعرض العصبة إلى خطر يهدِّد كيانها سواء أكان هذا الخطر من الخارج، أي من قِبَل قبيلة غازية، أم نتيجة فقدان «الضروري من المعاش» مما يؤدي إلى شدة التلاحم، حينئذ يظهر الوعي بالعصبية أو ما يمكن تسميته — الوعي العصبي — الذي يظهر بالفعل وقت التهديد لأهل العصبية، فيكون الصراع وقتها من أجل البقاء، وتكون العصبية أداته الفاعلة في كل الحالات، فالصراع الذي ينشب بين العصبات، هو في حقيقة الأمر صراع بين القبائل المختلفة في العصبية، وبنتائج هذا الصراع يتحدد مستقبل العصبية. فالتعاون في حقيقته يتحدد بالظروف الاقتصادية التي تعيشها القبائل في إطار تنازع البقاء. كما ذكرنا آنفًا، فإن علاقات النسب تحدِّد بموجبها علاقات العصبية، وهي بين أهل العصبية علاقات تعاون وتعاضد لا علاقات استغلال واستعباد، وبموجبها أيضًا يتحدد إطار ملكية الأراضي التي هي ملكية مشاعة بين أفراد القبيلة، وهي تختلف اختلافًا جذريًا عن الملكية الإقطاعية التي كانت سائدة في أوربا في ذلك الوقت «القرن الرابع عشر الميلادي.» ومما يزيد في تعاون أهل العصبة انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها، ويكمن سر هذا الانغلاق في طبيعة العصبية السائدة آنذاك، كما أن أي عدوان يهدف للاستيلاء على وسيلة الإنتاج — الأرض — يقابل بالتصدِّي والمواجهة، ولن يتحقق النصر إلاَّ بتضافر جهود الجماعة كلها.

وفي ظلِّ ديمومة الصراع بين القبائل، فإن قوَّة العصبية تصبح العنصر الحاسم في هذا الصراع، ومن أجل ذلك تلجأ القبائل إلى التحالف لتحقيق مصلحة مشتركة، وهي في الغالب من أجل الحماية لكيان القبائل المتحالفة. أي أن العصبية في هذه الحالة تؤدي إلى توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع القبلي، وإلى تكوين الاتحاد بين هذه القبائل، أي أنَّها تشكل التنظيم والتكتل الوحيد الممكن في ظلِّ أوضاع العمران البدوي، لغياب كل إمكانية لقيام أي تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الإنتاج، والتقسيم الطبقي وما إلى ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الصراع يبرز حينما تتعرض المصالح المشتركة لأهل العصبية إلى الخطر، بفعل أي عامل كالصراعات القبلية المحضة، أو حينما يتطور نحو السعي إلى الحضارة، أي إلى تحقيق الرفاه، حينئذ يكون الصراع سياسيًّا نحو الملك، فعن طريقه تتحقق الثروة والجاه في إطار الحضارة، وفي سبيل ذلك تلتحم العصبيات وتتعاون، فتصبح العصبية هي المحرك لهذه الصراعات أولاً من «أجل البقاء،» وثانيًا من أجل «الحضارة» عن طريق تحقيق «الملك.»

وخلاصة القول، يمكن أن نستنتج أن الوظائف الاجتماعية للعصبية تبدو فيما يلي:

— تؤدي إلى تنظيم علاقات القبيلة في الداخل والخارج، أي بين أفراد القبيلة الواحدة من جهة، وبين أفراد القبيلة والقبائل الأخرى من جهة ثانية. أي أنها تكون الإطار التنظيمي لأهل العصبيات، فتتأطر بموجبها العلاقات الاجتماعية كافة.[٣٣]

— تؤدي العصبية إلى التعاون بين أهل العصبية الواحدة من جهة، وأهل العصبيات المتحالفة من جهة أخرى، ويبدو ذلك في دفع العدوان، أو القيام به، من أجل تحقيق مصلحة مشتركة، أي أنّها الوسيلة الوحيدة لهذا التعاون، لعدم توافر أية وسيلة أخرى في ظلّ الأوضاع السائدة في المجتمع القبلي.

— تؤدي إلى حفظ كيان القبيلة، أي كيان المجتمع القبلي بالمحافظة على بنائه الاجتماعي من خلال التضامن، والتكتل، ومجابهة الصراع الذي هو صراع وجود، نظرًا لقساوة الظروف الطبيعية، وضآلة الإنتاج، فيصبح الصراع أمرًا طبيعيًّا من أجل حفظ كيان القبيلة من الانقراض والذوبان، أي أنها تحفظ استقلالية المجتمع القبلي في نهاية الأمر.[٣٤]

— تحافظ العصبية على شجرة النسب من خلال التلاحم العصبي الذي يكون أقوى في النسب القريب منه في النسب البعيد، رغم تأكيد ابن خلدون على أن النسب أمر «وهمي»

---

(٣٣) لمزيد من التفصيل حول دور العصبية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، انظر: Massif Nassar, *La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldun* (Paris: P. U. F., 1967), p.189.

(٣٤) Nassar, *La Pensée*, p. 193.

لكنه مع ذلك يعتبره حقيقة واقعة في المجتمع القبلي.

- تقوم العصبية باعتبارها أساس التطور الاجتماعي بتدعيم المساواة بين أفرادها في الحقوق والواجبات، وإلغاء التمايز الطبقي من حيث المبدأ العام، وإن وجد تمايز في المكانة الاجتماعية، إنما يعود ذلك لما يقدمه الفرد نحو أهله أكثر من غيره، فهي تدعم «الغيرية» على حساب «الذاتية، » أي ذوبان الأنا في سبيل الأنا العصبي. وبموجبها يتأطر سلّم القيم من شجاعة، وكرم، وخلال حميدة، أي أنها تسير أخلاق المجتمع القبلي في نهاية الأمر، وتكون ناجحة إذا عملت على إحلال العلاقات التعاونية والتضامنية محل العلاقات التنافسية بين أهل العصبية.

هذه جملة الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها العصبية في المجتمع القبلي، وهي وظائف أساسية مهمة. إلّا أنَّ وظيفتها السياسية تبقى الأهم لأن غاية العصبية تحقيق الملك والتغلب وذلك على النحو الآتي.

الوظيفة السياسية للعصبية

لعلَّ أهم وظيفة للعصبية عند ابن خلدون هي الوظيفة السياسية، وهي الوصول إلى الملك والاحتفاظ به، أي بناء الدولة، وهي وظيفة تلتقي اليوم مع وظيفة الأحزاب السياسية التي جوهر عملها وهدفها الوصول إلى السلطة. ويقرر ابن خلدون «أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك.»[٣٥] مبيِّنًا سبب ذلك «أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزعُ بعضهم عن بعض؛ فلا بدَّ أن يكون متغلبًا عليهم بتلك العصبية (. . .) فالتغلب الملكي غاية العصبية.»[٣٦]

ويبدو من هذا النص أن ابن خلدون لايتوقع من الأفراد أن يتفقوا تلقائيًا، وأن يحترم كل منهم حقوق الآخرين رغم حاجتهم إلى التَّعاون فيما بينهم، الأمر الذي يتطلب وجود

(٣٥) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٩.

(٣٦) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٩.

قوة تسهر على تحقيق هذا التعاون ألا وهي الدولة. ويبدو لنا أن ابن خلدون يلتقي هنا مع المفكر الغزالي حول ضرورة وجود السلطة. (٣٧)

ويعلِّل ابن خلدون ضرورة وجود الوظيفة السياسية للعصبية في الوصول إلى الملك تعليلاً منطقيًا، انطلاقًا من ضرورة الاجتماع الإنساني الذي تدعو إليه الضرورة الوجودية، وهي ضرورة أملتها الحاجة الاجتماعية والاقتصادية، من أجل حفظ الوجود البشري واستمراره، ولا يتأتى ذلك إلَّا من خلال الحماية والدفاع عنه بواسطة العصبية، وهي بحكم العادة، لاتستقيم في تأدية وظيفتها إلَّا بتحقيق الملك. «فالتغلب الملكي غاية العصبية.»

من هنا يرى أن وظيفة العصبية تتمثل في صدِّ العدوان، لأنَّ الطبيعة الإنسانية تنزع إلى العدوان بالفطرة لذا كان لابدَّ من وازع أي حاكم. ولا شكَّ أن مسألة الوازع قد أولاها ابن خلدون اهتمامًا كبيرًا، انطلاقًا من نظريته المتكاملة عن العصبية، إذ ينظر إلى الوازع نظرة ثنائية انسجامًا مع تقسيمه للعمران البشري إلى نوعين: العمران البدوي، والعمران الحضري، ولكل منهما وازع خاص لصدِّ العدوان. فهو يرى أن أحياء البدو معرضة إلى نوعين من العدوان:

١ ـ العدوان الداخلي: ومصدره من داخل القبيلة، أي اعتداء أفرادها على بعضهم، فالوازع لهذا العدوان يكون من قبل أكابرهم ومشايخهم، لما لهم من الوقار والاحترام عند قومهم، وهذا نابع من مكانتهم المميزة لدى قومهم (لأسباب سنأتي عليها).

٢ ـ العدوان الخارجي؛ ومصدره من خارج القبيلة كالغزو أو ما في معناه؛ فالوازع لهذا العدوان يكون من قبل شجعان القبيلة، و«أما حللهم فيذود عنها حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة.»

---

(٣٧) يؤكِّد الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) على ضرورة السلطة للمجتمع في مواقع عديدة في مؤلفاته: *ثلاث رسائل في المعرفة*، *وفاتحة العلوم*، *والاقتصاد في الاعتقاد*، فيقول: «إن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء، لو تركوا وشأنهم، ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم.» انظر: محمد أبو حامد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، (القاهرة: المطبعة الأدبية، د. ت.)، ص١٠٦.

أما في العمران الحضري في المدن والأمصار فيكون العدوان أيضًا على نوعين:

١ ـ العدوان الداخلي: ويكون بين أهل المدن بعضهم على بعض، فالوازع بينهم يكون الحاكم وأعوانه.

٢ ـ العدوان الخارجي: ويكون من الخارج؛ فالوازع هو أسوار المدينة والجند. . .، حيث يرى ابن خلدون أن عدوان أهل المدن بعضهم على بعض يدفعه الحكام والدولة، وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار وذياد الحامية وأعوان الدولة. (٣٨)

فالوازع بأشكاله المختلفة هنا إنما يكون مصدره في القوة والقهر متمثلاً في الوظيفة السياسية للعصبية.

أي أن السلطة — الحكم — لا يكون إلاَّ بالعصبية، غير أنَّ ابن خلدون يوضح بأن السلطة لاتكون إلاَّ للعصبية القوية من أجل التغلب على العصائب الأخرى لكي تلتحم معها. فتشكل في النهاية عصبية واحدة كبرى — عصبية مركبة —، وإذا لم تتوافر لها مثل هذه القوة القاهرة، فإنها لن تصل إلى السلطة «فلا بدَّ من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنَّها عصبية واحدة كبرى؛ وإلاَّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع.»(٣٩)

ويقـرر ابن خلدون أن الملك غاية العصبية تسعى في الوصول إليه سواء أتم هذا الوصول عن طريق الاتفاق أم الاستبداد، ولكن القوة تبقى الوسيلة الأساسية التي تؤدي إلى السلطة. أي أنَّه يقول بنظرية القوة في تكون الدولة عن طريق العصبية.

ومن المعلوم أن نظرية القـوة Théorie de la Force من النظريات السائدة اليوم في تفسير نشأة الدولة، وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق المفكرين القائلين بها، أمثال المفكر

(٣٨) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٢.

(٣٩) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٤٠.

الألماني أوبنهيمر Oppenheimer والفرنسي شارل بيدان Charles Beudant والمؤرخ اليوناني بلوتارك Plutarch وغيرهم أولئك الذين يرون في القوة والتغلب الأساس الذي تقوم عليه الدولة.[٤٠]

ويعدُّ ابن خلدون بالإضافة إلى ذلك أول من نادى بأن القوة مصدرها العصبية، فقد ربط بين العصبية والملك ربطًا وجوديًا، مقرنًا قوة العصبية بمدى «التوحش» أي أن أهل العصبية الأكثر توحشًا هم الأقدر على تكوين الدولة لقوتهم في التغلب على من سواهم ويقرِّر قائلًا: «وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشًا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية.»[٤١]

ويستدل من ذلك أن قوة العصبية ترتبط بطبيعة العمران، فهي في العمران البدوي أقوى منها في العمران الحضري وذلك يعود لسببين:

١ ـ طبيعة الحياة البدوية في الاعتزال، وعدم الاختلاط بغيرهم، مما يبقي أنسابهم صريحة أكثر منها في الحياة الحضرية.

٢ ـ فقر الحياة البدوية، ممَّا يجعل الصراع مريرًا من أجل تحقيق «البقاء» ولا يتمُّ تحقيقه إلَّا بالتغلب، أي بوجود عصبية قوية، فالعصبية القوية ضرورية في هذه الحالة بشكل أقوى في المجتمع البدوي.

ولا يكتفي ابن خلدون بالقول بقوة العصبية من أجل الوصول إلى السلطة، وإنما يوسِّع من وظيفتها وفاعليتها في تحديد مساحة الدولة أي رقعتها الجغرافية.

(٤٠) محمد كامل ليلة، *النظم السياسية، الدولة والحكومة* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١م)، ص٨٧.

(٤١) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٨.

ويضرب أمثلة على ذلك، بما وقع للعرب في صدر الإسلام، وما تمَّ من فتوحات، فتـوسعت رقعة دولتهم لقوَّة عصبيتهم، وحينما ضعفت عصبيتهم تقلَّصت دولتهم «وهذا شأن هذه الأمم الوحشية. فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقًا، وأبعد من مراكزها نهاية.»[٤٢]

ويخلص ابن خلدون إلى أن الملك ظاهرة طبيعية في الشعوب كالعصبية تمامًا، ولا يمكن لأي شعب أن يستغني عنه ما دامت لديهم عصبية، فيقول: «إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بدَّ من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية.»[٤٣]

لقد ربط ابن خلدون بين العصبية والسلطة ربطًا وجوديًا فلا يتصور وجود إحداهما في غياب الأخرى، كما أنَّ العمران لايستقيم في غياب الملك والدولة ويقرِّر قائلاً: «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. . . فالدولة دون العمـران لاتتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع.»[٤٤]

ويصرح ابن خلدون أن الخلل الذي يحل بالعمران ليس في الحقيقة خلل الدولة وإنما هو خلل في العصبية نفسها.

ويرى ابن خلدون أنَّ لا ملك بلا تغلب ولا تغلب بلا عصبية، فالعصبية أساس الملك. وقد قسَّم أنواع الملك إلى ثلاثة، وهي: الرئاسة والملك والدولة.[٤٥] وهذه الأنواع

(٤٢) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٤٨.

(٤٣) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٤٨.

(٤٤) ابن خلدون، *المقدمة*، تحقيق حجر عاصي (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨٣م)، ص٢٣٧.

(٤٥) الملك والدولة، من المصطلحات التي يستعملها ابن خلدون كمترادفات، وخاصة حينما يكون معنى الدولة مطلقًا. لكن حينما يضيف إليها «العامة» أي الدولة العامة، يقصد بها الدولة التي لايعلوها حكم آخر، وهي عنده «الدولة التامة» في هذه الحالة تصبح مختلفة عن «الملك» حيث يسمى بعض الأمراء «ملوك على قومهم يدينون بطاعة الدولة،» أي أن الدولة العامة قد تجمع تحت حكم عدة أقوام، وعدة ملوك على تلك الأقوام، كما أنه يميِّز بين الدولة الكلية، والدولة الشخصية، فالأولى=

تعتمد في وجودها على العصبية. ويميِّز ابن خلدون تمييزًا واضحًا بين الرئاسة والملك من حيث العصبية والسلطة.

الرئاسة والعصبية

يفرق ابن خلدون بين الرئاسة والملك قائلاً: «الملك هو أمر زائد عن الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر.»(٤٦)

أي أن الرئاسة تختلف عن الملك، فهي سلطة معنوية أو مكانة اجتماعية متميِّزة تؤدي إلى الوجاهة، وصاحبها متبوع، وهي تتمثل عند رؤساء العشائر والقبائل، وغالبًا ما تكون في عشيرة، ذات عصبية واحدة، وقد تتعدَّى إلى قبيلة — نسب عام —، وهي في كل الحالات تحتاج إلى مقومات أساسها العصبية، فالرئاسة لاتكون إلاَّ بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية،» ولمَّا كانت الرئاسة بالغلب فهي تكون لدى أقواهم عصبية ليتم لها الغلب على سائر العصائب الأخرى، وتبقى متناقلة بين الفروع القوية «فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلاَّ إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب.»(٤٧)

ويتبينَّ من ذلك أن ابن خلدون يحصر الرئاسة في العصبة الغالبة القوية، أي أنه يشترط في الرئاسة أن تكون لدى العصبية الغالبة التي لاتكون إلاَّ في نسبهم وذلك لوجهين: (٤٨)

١ ـ أن الرئاسة لابدَّ فيها من التغلب الموقوف على العصبية، بحيث تغلب عصبيتها سائر العصائب الأخرى المترابطة معها بالنسب العام، أي لا بدَّ أن تكون عصبية الرئاسة

= تعني الدولة في عصر أمَّة أو أسرة بأجمعها، وأمَّا الثانية وتعني دولة في عهد أحد الملوك. لمزيد من التفصيل حول ذلك، انظر: الحصري، *دراسات*، ص ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٤٦) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٩.

(٤٧) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٤٨) انظر: ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ص ص٥٣ ـ ٥٤.

أقوى من العصائب الأخرى الملتحمة معها لتتم لها الرئاسة، والسر في ذلك كما يراه ابن خلدون «أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لايصلح إذا تكافأت العناصر؛ فلا بدَّ من غلبة أحدها، وإلاَّ لم يتم التكوين،»(٤٩) لأن المجتمع القبلي يتكون أساسًا من جماعات يفرق بينها النسب القريب أو البعيد. فهي بمثابة أخلاط، ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتغايرة والمتنافرة وحدة كبرى تضمها لابدَّ من غلبة أحدها على الباقي، مثلما هو الشأن للأخلاط التي يتكون منها مزاج معينً.(٥٠)

٢ - أنها لاتكون إلاَّ في منبت واحد، أي ذا نسب صريح؛ أما الساقط في غير نسبه، فلا تحصل له رئاسة على أهل العصبية؛ لفقد العصبية أولاً، وعدم إرثها ثانيًا. ويقرِّر ابن خلدون قائلاً: «إن الرئاسة على أهل العصبية لاتكون إلاَّ في غير نسبهم.»(٥١) وذلك لأن العصبية قد تضم أفرادًا آخرين لاتربطهم بها قرابة الدم وإنما تشدهم إليها روابط أخرى كالحلف والولاء والجوار وغير ذلك، وهؤلاء يعتبرهم ابن خلدون في الدرجة الثانية بالنسبة لصرحاء النسب.(٥٢)

وباختصار فإن صاحب الرئاسة لابدَّ أن تتوافر لديه العصبية القوية، والنسب الصريح، مع الشرف والحسب (الخلال الحميدة) حتى يستطيع أن يمارس سلطته على قومه الذين تجمعه بهم علاقة النسب الخاص والعام.(٥٣)

وبهذا، يكون ابن خلدون قد حدَّد مقومات الرئاسة المطلوب توافرها من أجل تأدية وظيفتها في صدِّ العدوان الواقع بين أهل قبيلته من خلال سلطته المعنوية.

---

(٤٩) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٩.
(٥٠) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٧٧.
(٥١) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٢٩.
(٥٢) الجابري، *فكر ابن خلدون*، ص٢٧٧.
(٥٣) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٢.

الملـك والعصبيـة

يرى ابن خلدون أن الملك أمر زائد على الرئاسة، كما تقدَّم، ويقرِّر أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، وذلك عن طريق القهر والتغلب فوظيفة العصبية السياسية هي الوصول إلى الملك، ويعتبر ذلك أمرًا طبيعيًّا ما لم تقم عوائق تحول دون ذلك، فالملك مرحلة تعقب الرئاسة، وهو هدف تسعى إليه النفس الإنسانية، وهو من العوارض الطبيعية للإنسان «وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها؛ فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتِّباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لايتركه، لأنَّه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلَّا بالعصبية التي يكون بها متبوعًا، فالتغلب الملكي غاية العصبية كما رأيت.»(٥٤)

ويعلِّل وجود الملك بالضرورة الاجتماعية؛ وذلك أولًا: كون الاجتماع الإنساني ضروريًّا من أجل إشباع حاجاتهم، وقيام العلاقات الاجتماعية فيما بينهم، وثانيًا: نظرًا للطبيعة الحيوانية العدوانية للإنسان فتصبح القوة هي الوسيلة الوحيدة لصدِّ مثل هذا الاعتداء. لذا كان لابدَّ من ضرورة وجود حاكم يحكم بينهم ويردعهم عن هذه المنازعات «وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم.»

يبدو من كل ذلك، أن العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه الملك من أجل الوازع للأفراد. وفي هذا يؤكِّد الآمدي:(٥٥) «بأننا نجد من لا سلطان لهم كالذئاب الشاردة والأسود الضارية، ولا يبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظون على سنّة. . . .(٥٦)»

كما أنَّ الملك سلطة، أي قوة قاهرة لايُعلى عليها. ويقرِّر ابن خلدون أن هناك صفات للملك: «وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي

(٥٤) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٣٩.
(٥٥) الآمدي، هو أبو الحسن علي بن علي بن محمد بن سالم التغلبي سيف الدين الآمدي، نسبة إلى آمد «مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم،» ولد سنة ٥٥١هـ، وتوفي سنة ٦٣١هـ، متكلم أهل السنة، من كتبه، *الأحكام في أصول الأحكام* و*منتهى السؤال في الأصول*، وغيرهما، انظر: ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ص٦٩.
(٥٦) ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ص٦٩.

الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور.»(٥٧)

ويلاحظ من ذلك أن ابن خلدون يحدِّد الوظائف الأساسية للحاكم في إطار الملك، وهي أن تكون له سلطة قاهرة على الرعية لاتعلوها سلطة، ويقوم بفرض الضرائب، والدفاع عن الشعب من أجل حمايتهم، ويعتبرها وظائف أساسية، وإذا عجز عن القيام ببعضها فسيتحول من ملك تام إلى ملك ناقص. ويرجع ابن خلدون هذا النقص لقصور عصبية الحاكم أو وجود إحدى معوقات قوة العصبية، مما يؤذن ببداية انحلال الملك، أي أن بداية انحلال الملك عنده، هو انتقال الملك التام إلى الملك الناقص مقرنًا ذلك بمدى قوة العصبية وضعفها، أي أن ابن خلدون في هذا الجانب يختلف مع الفارابي(٥٨) في نظرته نحو الدولة الكاملة والدولة الناقصة، حيث يرى الفارابي أن الكمال يكمن في قدرة الدولة في تحقيق الاكتفاء الذاتي — الجانب الاقتصادي (٥٩)— في حين أن ابن خلدون يرى أن الكمال التام للدولة إنما يكمن في قوة العصبية. وهو في هذا يكون أصدق في التعبير عن حالة الدولة الإسلامية في عصره، وهي تنطوي على نظرة اجتماعية واقعية تحليلية وليست نظرة فلسفية خيالية كما هي عند الفارابي.

ولَّما كان الملك بطبيعته منصبًا شريفًا يخول لصاحبه الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية، وينزع صاحبه إلى الانفراد بالمجد، لذا — غالبًا — ما يقع من أجله التنافس والاقتتال فيكون بحاجة إلى عصبية أقوى من العصبية الموصلة إلى الرئاسة، كما أنَّ قوة العصبية تنزع بطبيعتها إلى الحكم والسيادة من أجل تحقيق الملك التام — الدولة

(٥٧) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص ص ٥١٣ ـ ٥١٤.

(٥٨) الفارابي، هو أبو نصر محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، فيلسوف إسلامي، يلقب بالمعلم الثاني، تأثَّر في آرائه بالفلسفة اليونانية، ولا سيما أرسطو، ترك كتابين هما *السياسة المدنية*، *وآراء أهل المدينة الفاضلة*، انظر: حسن سعفان، *تاريخ الفكر الاجتماعي*، ط٤ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦م)، ص٩١.

(٥٩) سعفان، تاريخ، ص٩٢.

العامة — ويرى أن مدى سعتها تعتمد على مدى قوتها، أي أن سعة الدولة وطول مدة حكمها تعتمد على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، وفي هذا يقول: «وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضًا فعلى تلك النسبة؛ لأن عمر الحادث من قوة مزاجه؛ ومزاج الدول إنما هو بالعصبية؛ فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلاً.»(٦٠)

ويبين ابن خلدون أن العصبية تسعى بطبيعتها إلى التغلب على العصبيات الأخرى فتلتحم معها وتشكل عصبية (مركبة) تطلب غاية أبعد، وهي تحقيق الملك. أي أن هناك توسعًا آليًا للعصبية الغالبة تبدأ بالعصبيات القريبة ثم البعيدة، كل ذلك من أجل الوصول إلى الملك، أي أن نظرية الملك لديه مبنية على «الطبع» الامتدادي للعصبية، ولا شكَّ أن ابن خلدون يدرك أن هناك عوامل اقتصادية واجتماعية بالإضافة إلى العوامل السياسية تحث العصبية نحو الملك مثل تحقيق الثروة، والترف والجاه وغيرها.

غير أنَّ الوظيفة الأساسية للعصبية تبقى متجهة نحو الملك؛ لأنه عن طريقه تتحقق الثروة والترف والجاه والمجد. ويعتبر ابن خلدون الملك أهم حدث سياسي في حياة المجتمعات تقوم فيه العصبية بالدور الأساسي، وبدونها — حسب رأيه — لن يقوم الملك، وهي ضرورية لكل أمر يحتاج إلى إجماع، مؤكدًا أن الدعوة الدينية لاتتم بدون عصبية. ويلاحظ أن ابن خلدون ينطلق من منظوره انسجامًا مع مفهوم العصبية في أنها المحرك للتاريخ الاجتماعي للشعوب، معلِّلاً ذلك تعليلاً منطقيًا. وهو ينظر نظرة واقعية إلى تأسيس الملك بناء على العصبية غير أنه يرى متى استقرت الدولة فقد تستغني عن العصبية لأن هناك بدائل تقوم مقامها، كالجند، وأعوان الدولة (الموظفين)، وغير ذلك، أي أن ابن خلدون لايقول باعتماد الدولة على العصبية اعتمادًا كليًا دائمًا في كل مراحلها، وإنما قد تستغني عنها متى استقرَّت.

ولعله كان يتنبأ بوجود بدائل ستقوم مقام العصبية كما هو سائد اليوم في الدول المعاصرة التي يقوم بعض منها على الأحزاب والمؤسسات الديموقراطية وغيرها. وهي في عمومها نظرة صائبة تتفق مع ما كان سائدًا في عصره من الدول الإسلامية، وما قبله.

(٦٠) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٧٥.

وتعليل ابن خلدون لضرورة العصبية، وعدم إمكانية الاستغناء عنها في مرحلة النشأة راجع إلى كون الدولة العامة تكون في أولها غريبة عن الناس وغير مألوفة لديهم، لذلك «يصعب على النفوس الانقياد لها إلاّ بقوة التغلب» الأمر الذي يتطلب وجود عصبية قوية، بينما إذا استقرَّت في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وبدأوا يتوارثونه واحدًا بعد آخر يصبح مألوفًا لديهم، ويترسخ الانقياد، والتسليم فيدافعون عنه.[٦١] ويبرهن ابن خلدون على صحة ذلك بشواهد تاريخية عديدة من التاريخ الإسلامي.

عوامل ضعف العصبية

ينطلق ابن خلدون من نظرية عامة في أن العصبية الحاكمة لاتبقى قوية، وإنما تنتهي، وتقوم على أنقاضها عصبية أخرى قوية، وهذه بدورها تضعف وتقوم مقامها أخرى وهكذا دواليك، أي أن العصبية لاتبقى على قوتها الأولى، وإنما يعتريها الوهن، الأمر الذي يؤدي إلى ضعف الدولة، وبزوالها تزول الدولة.

ويعلِّل ابن خلدون ضعف الدولة ثم زوالها بضعف عصبيتها — أي العصبية الحاكمة — وذلك باستبعاد أهل العصبية والانفراد بالمجد والانغماس في الترف والنعيم مما يؤذن بزوالها، ويقرِّر في ذلك: «فلا يزال الملك ملجأً في الأمة إلى أن تنكسر سَوْرة العصبية منها أو يفنى سائر عشائرها.»[٦٢]

ويرجع أسباب ضعف الدولة التي هي أسباب ضعف العصبية إلى ما يلي:

١ ـ سعة الملك مع عدم توافر العدد الكافي من أهل العصبية لتسيير دفة الحكم، الأمر الذي يضعف سيطرة المركز على الأطراف، فيستعين من أجل ذلك بقوم من خارج أهل عصبته.

٢ ـ التناصر والاختلاف على الحكم بين أهل العصبة، فيأخذ الحاكم بالانفراد بالمجد، والتنكر لقومه، مما يؤدي إلى ضعف عصبيتهم، لأن العصبية في هذه الحالة لم تحقق شرط قوتها، وهو المصلحة العامة المشتركة، والتلازم بين أهل العصبة الواحدة، مما يؤدي إلى

(٦١) الحصري، *دراسات*، ص٣٤٣.

(٦٢) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٤٩.

ظهور عصبات مطالبة بالحكم، مما يحول دون استقرار الدولة. بمعنى آخر يؤدي التناحر والتعددية إلى إعاقة العصبية عن تأدية وظيفتها في نهاية الأمر، وعلى العكس فإن الأوطان الخالية من العصبات المتعددة إلاَّ من العصبة الحاكمة فإنها تقوم بوظيفتها السياسية على أفضل وجه. وعلى هذا، فإن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تتحكم فيها دولة. ويستشهد على ذلك بما حدث في شمال أفريقيا منذ دخول الإسلام، حيث لم تعمر الدول طويلاً لتعدد العصائب، وعلى عكس ذلك، فإن استقرار الدول في مصر والشام والأندلس، إنما يرجعه ابن خلدون إلى عدم وجود عصائب فيها.(٦٣)

٣ ـ انغماس الحاكم في الملذات والترف والتبذير، والركون إلى الدعة من العوامل التي تؤذن بفساد العصبية، ويقعدها عن تأدية وظيفتها، حيث يعتقد ابن خلدون أن ذلك ينسيهم حالة «التوحش» الذي يعتبره من المقومات الأساسية من أجل انبثاق العصبية القوية. فهو يربط بين قوة العصبية وحالة التوحش في العمران البدوي — كما تقدَّم ذكره — وفي هذا يقول: «وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك؛ فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم.»(٦٤)

أي أن الترف يؤدي إلى فساد العصبية أي فساد الملك في النهاية، وذلك لأن تحقيق الترف بحاجة إلى أموال طائلة، فلا تستطيع أموال الدولة أن تفي بها، فيعم الفقر، وتزداد الضرائب، وينقص عدد الجند، ويتفرق أهل العصبية، أي أن العصبية تضعف فيتطاول الآخرون على الحكم، ويرى أن حالة الترف هذه أمرًا حتميًّا «لأن من طبيعة الملك الترف»

(٦٣) روى الشيخ ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ) أن البرابر ارتدُّوا اثنتي عشرة مرَّة عن الإسلام، ولم يستقر الإسلام فيهم إلاَّ بعد مجيء موسى بن نصير، لذلك قال ابن خلدون: «... إن أفريقية مفرقة لقلوب أهلها» إشارة إلى ما فيهم من كثرة العصائب الحاملة على عدم الإذعان والانقياد. انظر: ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٦٤) ابن خلدون، *المقدمة*، مج٢، ص٤٤١.

والترف يعني به تجاوز ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته . . . وهو مفسد للخلق وينعكس على قوة العصبية فيحدث فيها تأثيراً سلبيًّا مما يؤذن بانتهاء الملك، أي أنه يرى في الترف عائقًا في تأدية العصبية لوظيفتها السياسية، ويعلّل ذلك تعليلاً منطقيًا حيث يرى أنه يؤدي في النهاية إلى الدعة والسكون، فتفقد العصبية شوكتها في القتال والتغلب والمطالبة، مما يضعف الملك في النهاية، فيحصل نتيجة لذلك المذلة والانقياد إلى سواهم من العصائب القوية المطالبة، ولهذا يقرر ابن خلدون أن الحضارة نهاية العمران. وفي هذا يرى أن الحضارة التي كانت هدفًا تسعى العصبية في الوصول إليه تتحول في النهاية إلى عامل هدم لهذه العصبية وإلى زوال دولتها، أي أنها تحمل عوامل فنائها. وهي نظرة معبرة لما كان يجري حوله من تعاقب للدول الإسلامية، وتفسر سر هذا التعاقب وهي تنسجم مع تفكيره في التغير الدوري المغلق أي «دورة العصبية.»

٤ ـ وجود عصبية مناهضة أقوى من العصبية الحاكمة تقوم بالمطالبة بالملك، وإلاَّ فإنَّ الضعف قد يطول، وحين تدخل الدولة في مرحلة الهرم، تعمل الظروف المصاحبة لهرم الدولة على إيقاظ الوعي العصبي لدى أهل العصبات المضطهدة، انطلاقًا من وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدِّد كيانهم، فتتوحَّد عصبياتهم في عصبية واحدة ثائرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن وقوع الدولة في مرحلة الهرم يؤدِّي حتمًا إلى انحلال قواها المادية والمعنوية، الأمر الذي يؤدي إلى عجزها عن مقاومة الخارجين عليها، فتصبح بالتالي هدفًا لأقوى العصبيات المطالبة بالملك، لتحلَّ محلها، وبذلك تكون الأسباب التي أوصلت القبيلة الحاكمة إلى الملك تصبح الأسباب نفسها التي تؤدي إلى انحلال هذا الملك على حدِّ تعبير ايف لاكوست، وهي أسباب اقتصادية وسياسية(٦٥) وانطلاقًا من العلاقة السببية بين العصبية والدولة، يقرِّر أن الدولة القوية لايمكن أن تستغني عن العصبية لأن قوة الدولة من قوة عصبيتها، ولهذا يعيب على بعض المؤرِّخين الذين يرون عكس ذلك في أن قوة الدولة في غير العصبية مثل الجند والمرتزقة.(٦٦)

(٦٥) Lacoste, *Ibn Khaldun*, p. 132.

(٦٦) يشير ابن خلدون هنا إلى الوهم الذي وقع فيه الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ)، لاعتقاده أن قوة الدولة في الجند والمرتزقة، حينما شاهد قيام دولة الطوائف على أنقاض دولة الأمويين في الأندلس، فكانت=

الخلاصة

يتبينَّ ممَّا سبق أن للعصبية عند ابن خلدون مفهومًا متميِّزًا اجتماعيًّا وسياسيًّا، فهو يرى أن العصبية شعور نفسي ـ اجتماعي ذو معنى تضامني بين الفرد وأهل عصبته الذين ينتمي إليهم بواسطة النسب القريب أو البعيد.

وقد وسَّع من مفهوم العصبية ليتعدَّى رابطة الدم إلى رابطة الولاء، وبهذا يكون قد تجاوز معناها الرابطة الدموية بالإضافة إلى ضرورة التلازم بين أهل العصبة، وبذلك يكون قد تجاوز القائلين بالنظرية العرقية، كما أنَّه تجاوز معناها السلبي المعروف في الجاهلية وصدر الإسلام الذي يدعو إلى نصرة ذوي القربى مظلومين أو ظالمين إلى معنى التلاحم والتضامن الاجتماعي من أجل حفظ «البقاء» ومؤكدًا على ضرورتها من أجل نصرة الدعوة الدينية ونجاحها، تلك الدعوة التي بالمقابل تزيد من قوة العصبية أيضًا وبذلك يكون قد أعطى للعصبية معنًى إيجابيًّا.

وقد اعتبر العصبية ضرورة طبيعية لتكوين العمران البشري وبدونها يتعذَّر قيام هذا العمران لأسباب اجتماعية ـ اقتصادية، كما تبينَّ سابقًا، وقد اعتبرها علَّة التغير الاجتماعي في المجتمع مبيِّنًا وظيفتها الاجتماعية في حفظ كيان المجتمع وتماسكه، وهي الأساس الوحيد لقيام التحالف بين القبائل وتوحدها بالإضافة إلى تدعيم المساواة بين أفرادها ممَّا يفسِّر لنا عدم نشأة التمايز الطبقي في العمران البدوي.

كما أنَّها تؤدِّي إلى نشأة الملك (الدولة) وقوته؛ وبضعفها يضعف الملك ويزول. فوظيفتها السياسية تنحصر في تحقيق الملك والاحتفاظ به (كالأحزاب السياسية اليوم)، بعد أن يتمَّ لها التغلب على العصبيات الأخرى. ويؤكِّد ابن خلدون أن المجتمع لايستقيم إلَّا بوجود دولة، وبذلك تكون الدولة ضرورة فرضها واقع المجتمع الإنساني، وهذه الدولة لن

= دولهم قوية في بادىء الأمر، ولم يكن يدرك السر في ذلك، وهو ضعف عصبية دولة الأمويين الذي سهَّل قيام دولة الطوائف الذين سرعان ما انهارت دولهم أمام المرابطين فيما بعد لاعتمادهم على الجند والمرتزقة دون العصبية. انظر: ابن الأزرق، *بدائع السلك*، ص ص ١١٤ ـ ١١٥.

تحصل إلاَّ عن طريق العصبية أي عن طريق القوة وبذلك يكون قد سبق أصحاب نظرية القوة في نشوء الدولة، وتأكيده على أن الصراع العصبي مقابل الصراع الطبقي عند المادية التاريخية هو المحرك للمجتمعات، وبذلك يكون قد صاغ نظرية جديدة مفسرة للتغير الاجتماعي ألا وهي نظرية الصراع العصبي، وقد اعتبر الحضارة نهاية العمران أي نهاية الانفكاك العصبي كما تبينَّ.

وتدلُّ نظرية العصبية الخلدونية في مضمونها ووظائفها على إدراك مبكر سبق كثيراً من المفكرين في معرفة طبيعة المجتمع، وتفسيره لظواهره الاجتماعية، من خلال منهجية علمية قائمة على الملاحظة، والاستنباط، والاستقراء، والتفسير، تلك الطرق التي جاءت فيما بعد عند ميكافيلي وفيكو وماكس فيبر وغيرهم،(٦٧) وهي طرق اعتمدها أصحاب المذهب الأصولي الذي ينتهي إليه ابن خلدون،(٦٨) لذا فلا غرو أن تتبوأ نظرياته اليوم مكانًا مرموقًا في علم الاجتماع بوجه عام وعلم الاجتماع السياسي بوجه خاص.

(٦٧) عبدالله العروي، *مفهوم الدولة* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣م)، ص٦٣.

(٦٨) يستعمل المذهب الأصولي القياس والربط بين الأصل والفرع معتمدًا على الاستقراء العلمي القائم على قانون التعليل، والاضطراد في وقوع الحوادث، وبذلك يكون الأصوليون قد سبقوا المفكرين الأوربيين بقرون في التوصل إلى قوانين الاستقراء ليس عند ستيورت مل فحسب بل وصلوا أيضًا إلى بعض الطرق التي وضعها علماء المنطق المحدثين. انظر: علي سامي النشار، *مناهج البحث عند مفكري المسلمين*، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨م)، ص٩٢.

Khaldūnian *'Aşabiyya* and Its Social and Political Function

Mohamed El-Daks
Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Arts,
University of Jordan, Amman, Jordan

Abstract. This study analyzes Ibn Khaldūn's Theory of *'aṣabiyya* and uncovers its social and political dimensions, attempting to show that the concept of *'aṣabiyya* is distinct from any that was dominant in his time through the following points:

1 - Ibn Khaldūn views *'aṣabiyya* as a social phenomenon that manifests itself in a psycho-social feeling that connotes the individual's sense of solidarity with his group. It is based on blood ties. alliance or clientship, provided there is an interaction among individuals.

2 - Its social function is such as to maintain the strength and cohesion of human association, in addition to re-enforcing equality in rights and obligations between its individuals thereby preventing the emergence of class distinctions.

3 - He views its political function in realizing kingship (the state), and maintaining it, emphasizing that kingship cannot be realized except by *'aṣabiyya*, i.e. except by force and by overcoming other *'aṣabiyyas* and uniting with them for ri'asa, first, and kingship second. Corruption in *'aṣabiyya* leads to corruption in the state as a result of disassociation caused by urbanization.

Finally, the study shows that Ibn Khaldūn believes in the conflict of *'aṣabiyya* as a dynamic force in the society.